COLEÇÃO

ANTROPOLOGIA

2

Orientação de:

ROBERTO AUGUSTO DA MATTA

e

LUIZ DE CASTRO FARIA

FICHA CATALOGRÁFICA

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do Sindicato Nacional dos Editores de Livros, GB)*

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 1881-
R12e Estrutura e função na sociedade primitiva; trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis, Vozes, 1973. 272p. (Antropologia, 2).

Bibliografia.

1. Antropologia social. I. Título. II. Série.

73-0055 CDD-301.2

# ESTRUTURA E FUNÇÃO NA SOCIEDADE PRIMITIVA

*A. R. RADCLIFFE-BROWN*

***Professor Emérito da Universidade de Oxford***

*Prefácio dos Professores:*

*E. E. Evans-Pritchard*

***Professor de Antropologia Social na Universidade de Oxford***

*Fred Eggan*

***Professor de Antropologia na Universidade de Chicago***

*Tradução de*

*Nathanael C. Caixeiro*



PETRÓPOLIS

**EDITORA VOZES LTDA.**

**1973**

têm uma reformulação na qual certos termos são empregados diferentemente do modo como o foram nos antigos ensaios agora reimpressos. Por exemplo, nos primeiros ensaios escritos há vinte ou mais anos, a palavra «cultura» é empregada com o significado admitido daquela época como termo geral designativo de um modo de vida, inclusive o modo de pensar, de determinado grupo social localmente definido.



*Capítulo I*

# O Irmão da Mãe na África do Sul[1]

ATRIBUI-SE GRANDE IMPORTÂNCIA À RELAÇÃO DE IRMÃO da mãe e filho da irmã entre povos primitivos em muitas partes do mundo. Em alguns casos, o filho da irmã tem certos direitos especiais sobre a propriedade do irmão de sua mãe. Houve época em que era costume considerar essas práticas como relacionadas com instituições matriarcais, e sustentava-se que sua presença num povo patrilinear podia ser considerada como prova de que aquele povo teria sido matrilinear em alguma época passada. Este modo de ver é ainda mantido por uns poucos antropólogos e foi adotado por Junod em seu livro sobre o povo baThonga da África Oriental Portuguesa. Referindo-se aos costumes relacionados com o comportamento recíproco do irmão da mãe e filho da irmã, diz ele: «Ora, tendo pesquisado com especial cuidado este curiosíssimo aspecto do sistema thonga, chego à conclusão de que a única explicação possível é que, antigamente, em tempos muito remotos, nossa tribo passou por um estágio matriarcal» (Junod, *The Life of a South African Tribe,* 1913, Vol. 1, p. 253).

E' desta teoria que desejo tratar neste ensaio; mas não é minha intenção repetir ou acrescentar às objeções que já se levantaram contra ela por diversos críticos nos últimos anos. A crítica meramente negativa

[1] Ensaio lido perante a South African Association for the Advancement of Science, em 9 de julho de 1924, e impresso no *South African Journal of Science,* Vol. XXI, pp. 542-55.

não faz a ciência progredir. O único meio satisfatório de desfazer-se de certa hipótese inadequada é descobrir uma hipótese melhor. Disponho-me, pois, a submeter-vos uma hipótese alternativa, e, se bem sucedido, não em provar minha hipótese, mas ao mostrar que ela dá uma possível explicação dos fatos, terei pelo menos refutado o parecer do Sr. Junod de que a explicação que ele admite seja a «única possível».

Quase não temos dados sobre costumes deste tipo, referentes a muitas tribos africanas. Não que esses costumes não existam, ou que não sejam importantes para os próprios nativos, mas devido a que o estudo sistemático e científico dos nativos dessa região estão apenas no início. Terei de me referir principalmente, portanto, aos costumes dos baThonga registrados pelo Sr. Junod. Estes dados podem ser encontrados no primeiro volume da obra há pouco citada (pp. 225 *et seq.*, e pp. 253 *et seq.*). Algumas das mais importantes observações podem ser resumidas como seguem:

1. o sobrinho por parte de mãe em toda a sua vida é objeto de cuidado especial por seu tio;
2. quando o sobrinho fica doente, o irmão da mãe oferece um sacrifício em favor dele;
3. muita coisa é lícita ao sobrinho em relação ao irmão da mãe; por exemplo: ele pode ir à casa do tio e comer a refeição que foi preparada para este;
4. o sobrinho reivindica parte da propriedade do irmão de sua mãe por morte deste, e às vezes reinvindica uma das viúvas;
5. quando o irmão da mãe oferece um sacrifício a seus antepassados, o filho da irmã furta e consome a parte de carne ou bebida oferecidos aos deuses.

Não se deve supor que esses costumes sejam peculiares aos baThonga. Há provas de que costumes semelhantes podem ser encontrados entre outras tribos africanas, e sabemos da existência de costumes semelhantes em outros povos em várias partes do mundo. Na própria África do Sul costumes deste tipo foram descobertos pela Sra. Hoernle entre os hotentotes nama. O



filho da irmã pode proceder com grande liberdade para com o irmão de sua mãe, e pode tomar a melhor de suas reses ou ficar com qualquer dos melhores objetos que ele possua. Pelo contrário, o irmão da mãe pode tomar da manada do sobrinho qualquer rês que seja deformada ou velha, e ficar com qualquer objeto velho e usado que ele possua.

O que é sobretudo interessante para mim é que na parte da Polinésia que melhor conheço, isto é, nas ilhas Friendly (Tonga) e em Fiji, encontramos costumes que mostram muita semelhança com os de baThonga. Lá, também, o filho da irmã tem o direito de tomar muitas liberdades com o irmão de sua mãe, e pode retirar qualquer das posses do tio. E lá também encontramos o seguinte costume: quando o tio faz um sacrifício, o filho da irmã pode retirar a melhor parte oferecida aos deuses e comê-la. Assim, no transcurso desse ensaio farei também eventuais referências aos costumes de Tonga.

Estes três povos, os baThonga, os Nama e os Tonga, têm instituições patrilineares ou patriarcais; isto é, os filhos pertencem ao grupo social do pai, e não ao da mãe; a propriedade é herdada na linha masculina, passando normalmente de pai ao filho. O ponto de vista que estou contrariando é que os costumes referentes ao irmão da mãe só podem ser explicados supondo-se que, em alguma época passada, esses povos tivessem instituições matrilineares, encontradas hoje entre outros povos primitivos, onde os filhos pertencem ao grupo social da mãe, e a propriedade é herdada na linha feminina, passando de um homem a seu irmão e aos filhos de sua irmã.

E' engano supor que podemos compreender as instituições da sociedade, estudando-as isoladas, sem considerar as demais instituições com as quais elas coexistem e com as quais podem estar relacionadas, e desejo chamar a atenção para uma correlação que parece existir entre costumes referentes ao irmão da mãe e os costumes referentes à irmã do pai. Tanto quanto nos permitem os dados disponíveis no momento, onde descobrimos a importância do irmão da mãe, também achamos

que a irmã do pai é igualmente importante, embora de maneira diferente. O costume de deixar o filho da irmã tomar liberdades com o irmão de sua mãe parece ser em geral acompanhado de uma obrigação de determinado respeito e obediência para com a irmã do pai. Junod pouco fala acerca da irmã do pai entre os ba-Thonga. Ao falar da conduta do homem para com esta parenta (sua *rarana*) diz apenas: «Mostra para com ela grande respeito. No entanto, ela não é de modo algum uma mãe (*mamana*)» (*op. cit.*, p. 223). Sobre os hotentotes nama, temos dados melhores: a irmã do pai é objeto do maior respeito por parte do filho de seu irmão. Em Tonga este costume está muito claramente definido. A irmã do pai de um homem está acima de todos os demais parentes a quem ele deve respeitar e obedecer. Se ela escolhe uma esposa para ele, cabe-lhe casar-se com ela sem mesmo atrever-se a fazer reservas ou levantar objeção alguma; e o mesmo em tudo o que diga respeito à sua vida. A irmã do pai é sagrada para ele; sua palavra é lei; e uma das maiores faltas de que possa ser inculpado seria mostrar-se desrespeitoso para com ela. Ora, esta correlação (que não se adstringe, evidentemente, aos três exemplos que mencionei, mas parece, como disse, ser geral) deve ser tomada em consideração em qualquer explicação de costumes referentes ao irmão da mãe, porque os costumes relacionados são, caso eu esteja com razão, não instituições independentes, mas parte de um sistema; e nenhuma explicação de uma parte do sistema será satisfatória, a menos que se encaixe numa análise do sistema como um todo.

Na maioria das sociedades primitivas as relações sociais dos indivíduos são amplamente reguladas com base no parentesco. Isto é ocasionado pela formação de padrões de conduta fixos e mais ou menos definidos para cada um dos tipos reconhecidos de relacionamento. Existe, por exemplo, um padrão especial de conduta para o filho em relação ao pai, e outro para um irmão mais novo em relação ao mais velho. Determinados padrões variam de uma sociedade a outra; mas há certos princípios fundamentais ou tendências que aparecem em



todas as sociedades, ou em todas as que apresentam certo tipo. São essas tendências gerais que incumbe de modo especial à antropologia social descobrir e explicar.

Uma vez que começamos a reconstituir relacionamentos em qualquer distância considerável, é muito grande o número das diferentes espécies de parentes que é logicamente possível distinguir. Esta dificuldade é evitada na sociedade primitiva por um sistema de classificação, através do qual os parentes do que poderia coerentemente considerar-se como grupos diferentes são classificados num número limitado de grupos. O princípio de classificação mais comumente adotado na sociedade primitiva pode ser enunciado como o da equivalência de irmãos. Em outras palavras, se me coloco em determinada relação com um homem, considero-me como na mesma espécie geral de relação para com seu irmão; e, de modo análogo com uma mulher e sua irmã. Deste modo o irmão do pai vem a ser considerado como uma espécie de pai, e seus filhos são, portanto, parentes da mesma espécie como irmãos. Do mesmo modo, a irmã da mãe é considerada como outra mãe, e seus filhos são, portanto, irmãos e irmãs. Tal sistema encontra-se entre as tribos bantu da África do Sul, entre os hotentotes nama e também nas ilhas Friendly. Graças a esse princípio, as sociedades primitivas são capazes de chegar a tipos definidos de conduta para com tios e tias e primos de certos grupos. A conduta de um homem para com o irmão de seu pai deve ser do mesmo grupo geral que sua conduta para com seu próprio pai e ele deve proceder para com a irmã de sua mãe de acordo com o mesmo tipo em relação à sua mãe. Os filhos do irmão de seu pai ou da irmã da mãe devem ser tratados quase exatamente como irmãos e irmãs.

Este princípio, porém, não nos dá imediatamente qualquer padrão nem para o irmão da mãe nem para a irmã do pai. Seria possível, sem dúvida, tratar o primeiro como a um pai e a última como semelhante a uma mãe, e isto, de fato, parece ter sido adotado numas poucas sociedades. Certa tendência neste sentido encontra-se

em algumas regiões da África e certas partes da Polinésia. Mas é característico de sociedades nas quais o sistema classificatório de parentesco ou não está plenamente desenvolvido ou foi em parte desfeito.

Aparece outra tendência onde o sistema classificatório de parentesco atinge alto grau de desenvolvimento ou elaboração: a tendência a revelar esquemas quanto ao irmão da mãe e irmã do pai, considerando-se o primeiro como uma espécie de mãe masculina e a segunda como uma espécie de pai feminino. Esta tendência revela-se, por vezes, na linguagem. Assim, na África do Sul o termo comum para designar o irmão da mãe é *malume* ou *umalume*, que é um composto formado a partir da raiz *ma* para «mãe» e um sufixo que significa «masculino». Entre os baThonga a irmã do pai é chamada *rarana*, termo que o Sr. Junod explica como significando «pai feminino». Em certas línguas sul-africanas não existe termo especial para designar a irmã do pai; assim, em Xosa, ela é designada por um termo descritivo: *udade bo bawo*, que literalmente quer dizer «irmã do pai». No zulu ela pode ser denominada por termo igualmente descritivo ou pode ser chamada apenas de *ubaba*, «pai», exatamente como os irmãos do pai. Nas ilhas Friendly, o irmão da mãe pode ser chamado por um termo especial, *tuasina*, ou pela expressão *fa'e tangata*, que significa, literalmente, «mãe masculina». Esta semelhança entre África do Sul e Polinésia não pode, segundo penso, ser considerada acidental; contudo, não há conexão possível entre as línguas polinésias e as bantu, e acho muito difícil conceber que as duas regiões tenham adotado o costume de chamar o irmão da mãe por um termo que signifique «mãe masculina», por influência de uma na outra ou de uma origem comum.

Vejamos agora se podemos deduzir o que devem ser os padrões de conduta para com o irmão da mãe e a irmã do pai numa sociedade patrilinear com base no princípio ou tendência que acabamos de sugerir. Para isto, devemos primeiro conhecer os esquemas quanto ao pai e à mãe, respectivamente, e acho que isto será, talvez, mais seguro, se acompanharmos a definição desses esquemas conforme a obra de Junod, visto que suas observações não terão sido influenciadas pela hipótese que estamos tentando demonstrar.



A relação para com o pai, diz ele, «implica respeito e mesmo temor. O pai, embora não se incomode muito com os filhos, é, porém, seu instrutor, aquele que repreende e castiga. O mesmo fazem os irmãos do pai» (*op. cit.*, p. 222). Da própria mãe, diz ele: «ela é sua verdadeira *mamana*, e esta relação é muito profunda e terna, combinando respeito com amor. O amor, porém, em geral, excede o respeito» (*op. cit.*, p. 224). Quanto à relação da mãe para com seus filhos, verificamos que «Ela é geralmente fraca para com eles e freqüentemente acusada pelo pai de os estragar».

Há certo risco em fórmulas condensadas, mas penso que não estaríamos muito errados ao dizer que numa sociedade fortemente patriarcal, tal como encontramos na África do Sul, o pai é aquele que deve ser respeitado e obedecido, e à mãe cabe ternura e indulgência. Poderia eu, se necessário, demonstrar-lhes que o mesmo acontece com a vida familiar dos habitantes das ilhas Friendly.

Se, agora, aplicamos o princípio que, como sugeri, vigora nesses povos, a conseqüência é que a irmã do pai é aquela a quem se deve obedecer e tratar com respeito, enquanto do irmão da mãe deve-se esperar indulgência e carinho. Mas a questão é complicada por um outro fator. Se consideramos a relação de um sobrinho para com seu tio e tia, surge a questão do sexo. Nas sociedades primitivas existe assinalada diferença na conduta de um homem para com outros homens e na conduta para com as mulheres. Correndo mais uma vez o risco de uma fórmula, podemos dizer que certo grau considerável de familiaridade é, em geral, apenas permitido numa sociedade como a baThonga entre pessoas do mesmo sexo. O homem deve tratar seus parentes femininos com maior respeito do que seus parentes masculinos. Em conseqüência, o sobrinho deve tratar a irmã de seu pai com muito maior respeito do que a seu pró-

prio pai. (Do mesmo modo, devido ao princípio do respeito por idade ou hierarquia, um homem deve tratar o irmão mais velho de seu pai com mais respeito que a seu próprio pai). Reciprocamente, um homem pode tratar o irmão de sua mãe, que é de sexo igual ao seu, com grau de familiaridade que não seria possível com qualquer mulher, mesmo sua própria mãe. A influência do sexo na conduta de parentesco é mais bem percebida nas relações de irmão e irmã. Nas ilhas Friendly e entre os nama um homem pode devotar grande respeito a sua irmã, sobretudo se irmã mais velha, e jamais pode permitir-se quaisquer familiaridades com ela. O mesmo é certo, penso, quanto ao bantu sul-africano. Em muitas sociedades primitivas a irmã do pai e as irmãs mais velhas são objetos do mesmo tipo geral de conduta, e em algumas dessas os dois tipos de parentes são classificados juntos e designados pelo mesmo nome.

Do princípio hipotético deduzimos certo esquema de conduta para com a irmã do pai e para com o irmão da mãe. Ora, esses padrões são exatamente os que encontramos entre os baThonga, entre os hotentotes e nas ilhas Friendly. A irmã do pai deve, acima de todos os parentes, ser respeitada e obedecida. O irmão da mãe é aquele parente de quem sobretudo se deve esperar indulgência, com quem podemos ser familiares e tomar liberdades. Eis aqui, pois, uma alternativa de «possível explicação» dos costumes referentes ao irmão da mãe, e ela tem a vantagem sobre a teoria de Junod de também explicar os costumes correlatos referentes à irmã do pai. Isto, porém, não conclui, mas apenas inicia nossa investigação. E' muito fácil inventar hipóteses. O trabalho importante e difícil começa, quando começamos a verificá-las. Seria impossível para mim, no curto tempo disponível, fazer qualquer tentativa de verificar a hipótese que acabei de expor. Tudo o que posso fazer é assinalar certas linhas do estudo que proporcionarão, segundo penso, aquela verificação.

A primeira coisa e a mais óbvia é estudar em pormenor a conduta do filho da irmã e do irmão da mãe um para com o outro nas sociedades matriarcais. Infelizmente, não há quase dado algum sobre esse assunto referente à África, e muito pouco com referência a outras partes do mundo. Ademais, existem certas idéias falsas relacionadas com esta distinção de sociedades em matriarcais e patriarcais, que é necessário desfazer antes de tentarmos ir mais longe.



Em todas as sociedades, primitivas ou adiantadas, o parentesco é necessariamente bilateral. O indivíduo é relacionado a certas pessoas através de seu pai ou para com outros através de sua mãe, e o sistema de parentesco da sociedade revela o que seria o caráter de seu trato com os parentes paternos e maternos respectivamente. Mas a sociedade tende a dividir-se em segmentos (grupos locais, linhagens, clãs, etc.) e quando o princípio da hereditariedade é admitido, como o é no mais das vezes, como o meio de determinar a comunidade de um segmento, então é preciso escolher entre descendência materna ou paterna. Quando uma sociedade é dividida em grupos com uma norma de que os filhos pertencem ao grupo do pai temos a descendência patrilinear, ao passo que, se os filhos sempre pertencem ao grupo da mãe, a descendência é matrilinear.

Há, infelizmente, grande liberdade no emprego dos termos matriarcal e patriarcal, e, por este motivo, muitos antropólogos recusam-se a empregá-los. Se não podemos absolutamente passar sem eles, devemos em primeiro lugar dar definições exatas. Uma sociedade pode ser chamada patriarcal, quando a descendência é patrilinear (isto é, os filhos pertencem ao grupo do pai); o casamento é patrilocal (isto é, a mulher muda-se para o grupo local do marido); a herança (ou propriedade) e a sucessão (hierárquica) são em linha masculina, e a família é patripotestal (isto é, a autoridade sobre os membros da família está nas mãos do pai ou seus parentes). Por outro lado, uma sociedade pode ser chamada matriarcal, quando a descendência, herança e sucessão estão na linha feminina, quando o casamento é matrilocal (o marido muda-se para a casa de sua mulher), e quando a autoridade sobre os filhos é exercida pelos parentes da mãe.

Se aceita esta definição de termos contrários, é imediatamente óbvio que grande número de sociedades primitivas não são matriarcais nem patriarcais, embora algumas possam inclinar-se mais para um lado e outras para o inverso. Assim, se examinamos as tribos da Austrália oriental, que às vezes são chamadas matriarcais, descobrimos que o casamento é patrilocal, de modo que a comunidade do grupo local é herdada na linha masculina, a autoridade sobre os filhos está principalmente nas mãos do pai e seus irmãos, que a propriedade (o que há de propriedade) é sobretudo herdada na linha masculina, enquanto que, na medida que a hierarquia é reconhecida, não há questão de sucessão. A única instituição matrilinear é a descendência do grupo totêmico, que é através da mãe, de modo que essas tribos, longe de serem matriarcais, inclinam-se antes para o lado patriarcal. O parentesco entre eles é totalmente bilateral, mas para a maioria dos fins o parentesco através do pai é de mais importância que o parentesco através da mãe. Há alguma evidência, por exemplo, de que a obrigação de vingar a morte recaia sobre os parentes da linha masculina ao invés de incumbir aos da linha feminina.

Achamos um interessante exemplo deste bilateralismo, se assim pode ser chamado, na África do Sul, na tribo OvaHerero. Os fatos não são muito seguros, mas tudo indica que esta tribo é subdividida em duas séries de segmentos que se cruzam. Numa série (os *omaanda*) a descendência é matrilinear, enquanto o outro (*otuzo*) é patrilinear. Uma criança pertence ao *eanda* de sua mãe e herda o gado dos irmãos de sua mãe, mas pertence ao *oruzo* do pai e herda seus espíritos antepassados. A autoridade sobre os filhos parece estar nas mãos do pai e seus irmãos e irmãs.

Está claro, assim espero, que a distinção entre sociedades matriarcais e patriarcais não é absoluta, mas relativa. Mesmo na sociedade mais acentuadamente patriarcal dá-se alguma importância social ao parentesco através da mãe; e, analogamente, na sociedade mais distintamente matriarcal o pai e seus afins são sempre de importância na vida do indivíduo.



No sudeste da África temos um grupo de tribos que se inclina vigorosamente para o patriarcado, a tal ponto, de fato, que poderíamos talvez, com razão, falar deles como patriarcais. A descendência do grupo social, herança da propriedade, sucessão da chefia, tudo isto está na linha masculina; o casamento é patrilocal, e a autoridade na família é acentuadamente patripotestal. No norte da África, no Kenya e regiões circunvizinhas, há outro grupo de povos marcadamente patriarcais, alguns deles de fala bantu, ao passo que outros são de fala nilótica ou hamítica. Entre essas duas regiões patriarcais há um aglomerado de povos que se estende aparentemente cruzando a África de leste a oeste, ao nível de Nyasalândia e Rodésia do Norte, nos quais a tendência é no sentido matriarcal quanto a suas instituições. Descendência do grupo social, herança da propriedade e sucessão da monarquia ou chefia são em linha feminina. Em algumas das tribos o casamento parece ser matrilocal pelo menos temporária se não permanentemente, isto é, um homem que se casa tem de ir viver com o povo de sua mulher.

E' sobre esses povos e seus costumes que precisamos urgentemente de dados, se quisermos compreender questões tais como a que tratamos neste trabalho. De uma tribo desta região temos uma excelência e ampla descrição na obra de Smith e Dale (*The Ila-speaking People of Northern Rhodesia*, 1920). Infelizmente, nestas questões de que agora tratamos os dados são escassos e evidentemente muito incompletos. Há, porém, duas questões que eu gostaria de abordar. A primeira refere-se à conduta do irmão da mãe para com o filho de sua irmã. Ficamos sabendo que «o irmão da mãe é um personagem de grande importância, detentor do poder até de vida e morte sobre seus sobrinhos e sobrinhas, que nem outros parentes e nem mesmo os pais possuem; ele deve ser honrado até pelo próprio pai. Trata-se do *avunculi potestas*, que entre os balla é maior que o *patria potestas*. Falando-se do irmão da mãe, é costume

usar-se um título honorífico dado a pessoas que são altamente respeitadas» (*op. cit.*, Vol. I, p. 230). Este tipo de relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã é obviamente o que poderíamos esperar numa sociedade acentuadamente matriarcal. Mas como, então, poderíamos explicar, com base na teoria de Junod, a mudança que deve ter ocorrido deste tipo de relação para aquela agora existente entre os baThonga?

Isto suscita outra questão que não me seria possível analisar em pormenor, mas que tem seu peso na argumentação. Vimos até agora considerando a relação do filho da irmã para com o irmão da mãe; mas se quisermos chegar a uma explicação final, devemos também estudar a conduta de um homem para com seus demais parentes do lado materno, e para com o grupo de sua mãe como um todo. Ora, nas ilhas Friendly a relação peculiar entre um filho da irmã e um irmão da mãe existe também entre o filho da filha e o pai de sua mãe. O filho da filha deve ser honrado por seu avô. Para este, o neto é «um chefe». Ele deve assumir a propriedade do avô, e pode tirar a oferenda que seu avô faz aos deuses na cerimônia *kava*. O avô materno e o irmão da mãe entram num esquema de conduta muito semelhantes, cujo aspecto marcante é a indulgência por uma parte e a licitude quanto a outro. Ora, há evidência da mesma coisa entre os baThonga, mas também no caso faltam-nos dados completos de que precisamos. Escreve o Sr. Junod que um avô «é mais ameno para com o neto filho de sua filha do que com o neto filho de seu filho» (*op. cit.*, p. 227). Neste sentido, o costume de chamar o irmão da mãe de *kokwana* (avô) é significativo.

Há no caso algo que nos parece impossível explicar-se de acordo com a teoria de Junod. Numa sociedade assinaladamente matriarcal o pai da mãe não pertence ao grupo como seu neto, e não é uma pessoa de quem se possa herdar ou que possa exercer autoridade. Qualquer explicação das liberdades lícitas para com o irmão da mãe não podem ser satisfatórias a menos que também explique as semelhantes licitudes para com o avô



materno que se verificam na Polinésia, e, aparentemente, em algum grau, na África do Sul. Isto a teoria do Sr. Junod evidentemente não faz, nem pode fazer.

Mas, admitindo a hipótese que acabo de expor, a questão fica muito mais simples. Na sociedade primitiva há tendência bastante acentuada a submergir o indivíduo no grupo a que ele ou ela pertence. A conseqüência disto em relação com o parentesco é uma tendência a estender a todos os membros do grupo certo tipo de conduta que tem sua origem num relacionamento com determinado membro do grupo. Assim, a tendência na tribo baThonga pareceria ser a de estender a todos os membros do grupo da mãe (família ou linhagem) certo padrão de conduta que decorre do padrão especial que aparece na conduta de um filho para com a sua mãe. Uma vez que é de sua mãe que ele espera cuidados e indulgência, ele procura a mesma espécie de tratamento das pessoas do grupo de sua mãe, isto é, de todos os parentes maternos. Por outro lado, é a seus parentes paternos que ele deve obediência e respeito. Os esquemas que assim surgem em relação com o pai e mãe são generalizados e estendidos à parentela de um lado e de outro. Se dispuséssemos de tempo, poderíamos mostrar-lhes de modo conclusivo que este é, realmente, o princípio que governa as relações entre um indivíduo e seus parentes maternos nas tribos patriarcais da África do Sul. Devo deixar a demonstração, porém, para outra ocasião. No momento, limito-me a ilustrar minha exposição.

O costume, não raro impropriamente chamado de «compra da noiva» e de modo geral conhecido na África do Sul como *lobola*, é, como o Sr. Junod muito bem demonstrou, um pagamento em compensação à família da moça, por sua perda quando ela é levada pelo casamento. Ora, desde que nas tribos patriarcais da África do Sul uma mulher pertence ao povo do pai, a compensação deve ser paga a eles. Mas pode-se verificar que em muitas tribos certa porção do «pagamento» é transferido para o irmão da mãe da moça por quem está sendo feito. Assim, entre os baPedi, do gado *le-*

*nyalo* uma cabeça (chamada *hloho*) é passada para o irmão da mãe da moça. Nos baSotho, uma parte do gado recebido por uma moça ao ensejo de seu casamento pode, às vezes, ser tomado pelo irmão de sua mãe, sendo esta transação conhecida por *ditsoa*. Ora, os nativos declaram que o *ditsoa* recebido pelo irmão da mãe é realmente mantido por ele em favor dos filhos de sua irmã. Se um dos filhos ou filhas de sua irmã fica doente, pode ser que ele tenha de oferecer um sacrifício a seus espíritos antepassados, e então ele se vale de um animal de sua herança *ditsoa*. Além disso, quando o filho da irmã deseja obter uma esposa, pode ir ao irmão de sua mãe pedir-lhe ajuda para encontrar o gado necessário e neste caso o tio pode dar-lhe alguma parte do gado *ditsoa* recebido por ocasião do casamento da irmã, ou mesmo dar-lhe gado de sua própria herança, contando ser ressarcido com o gado *ditsoa* a ser recebido no futuro, devido ao casamento da sobrinha. Acho que a Corte de Apelação Nativa decidiu que o pagamento da *ditsoa* ao irmão da mãe é voluntário e não pode ser considerado obrigação legal, e estou de acordo com esse julgamento. Cito este costume porque ele ilustra a espécie de interesse que cabe ao irmão da mãe quanto ao filho de sua irmã, ajudando-o e cuidando do seu bem-estar. Isto nos põe de novo diante da questão: por que o irmão da mãe pode ser solicitado a oferecer sacrifícios quando seu sobrinho fica doente.

No sudeste da África a adoração dos antepassados é patrilinear, isto é, adora-se e participa-se dos sacrifícios a espíritos dos parentes falecidos na linha masculina. As declarações de Junod acerca dos baThonga não são inteiramente claras. Em certo lugar declara ele que cada família tem duas séries de deuses, os do lado do pai e os do lado da mãe; são iguais em dignidade e todos podem ser invocados (*op. cit.*, II, p. 349, e I, p. 256, nota). Mas em outra parte declara que se uma oferenda deve ser feita aos deuses da família da mãe deve ser através dos parentes maternos, os *malume* (*op. cit.*, II, p. 367). Outras passagens confirmam isto e mostram-nos que os espíritos antepassados só podem ser diretamente visados em qualquer ritual por seus descendentes na linha masculina.



Os nativos do Transkei são muito claros em suas declarações a mim feitas de que os deuses maternos de uma pessoa, o ancestral patrilinear de sua mãe, nunca infligirão castigo sobenatural a essa pessoa fazendo-a ficar doente. (Não estou absolutamente certo quanto às tribos Sotho, mas suponho que eles provavelmente têm opiniões semelhantes). Por outro lado, uma mulher casada pode receber proteção de espíritos ancestrais de sua linhagem patrilinear, e do mesmo modo seus filhos pequenos, desde que estejam com ela. Porque as crianças apenas estão plenamente incorporadas à linhagem do pai, quando atingem a adolescência. Desse modo, no Transkei, uma mulher quando casa deve receber uma vaca, a vaca *ubulunga*, de seu pai, da herança da linhagem dela, a qual ela pode levar para seu novo lar. Visto que ela não pode beber o leite da vaca herdada pelo marido durante o primeiro período de sua vida marital, pode abastecer-se de leite da vaca que traz de herança de sua linhagem. Esta vaca constitui um vínculo entre ela e sua linhagem, seu gado e seus deuses, porque gado é o vínculo material entre os membros vivos da linhagem e os espíritos antepassados. Assim, se ela fica doente, pode fazer para si um colar com as crinas do rabo dessa vaca e deste modo colocar-se sob a proteção dos deuses de sua linhagem. Além do mais, se um de seus filhos pequenos fica doente, pode fazer um colar parecido, com o que supostamente dá proteção à criança. Quando seu filho cresce ela deve receber um touro *ubulunga* da herança de seu pai, e, em conseqüência, é do rabo deste animal que ela fará o amuleto protetor; semelhantemente, a filha, quando se casa, é separada de sua mãe, e pode receber uma vaca *ubulunga* do pai.

Embora, de acordo com declarações a mim feitas, os antepassados maternos não castiguem seus descendentes com doença, podem ser chamados em socorro. Quando, portanto, uma criança fica doente, os pais podem apelar para o irmão da mãe da criança, ou ao pai da mãe, se ainda estiver vivo, e pedir que seja oferecido um sacri-

fício e um pedido de ajuda em favor dos antepassados maternos da criança. Isto, de qualquer modo, é declarado como prática nas tribos Sotho, e um dos propósitos do gado *ditsoa* que vai do pagamento nupcial ao irmão da mãe da noiva é considerado como provisão para tais sacrifícios em caso de necessidade.

Isto nos traz ao desenvolvimento final do princípio que sugeri como base dos costumes referentes ao irmão da mãe. O padrão de conduta para com a mãe, que é revelado na família em razão da natureza do grupo familiar e sua vida social, é estendido com modificações apropriadas à irmã da mãe e ao irmão da mãe, portanto ao grupo de parentes maternos em geral, e finalmente aos deuses maternos, ancestrais do grupo da mãe. Do mesmo modo o esquema de conduta para com o pai é estendido aos irmãos do pai e suas irmãs, e a todo o grupo paterno (ou antes a todos os membros mais velhos dele, sendo que, no caso, o princípio quanto à idade impõe modificações), e finalmente aos deuses paternos.

O pai e seus parentes devem ser obedecidos e respeitados (e até adorados, no sentido original da palavra), e assim também os antepassados paternos. O pai castiga seus filhos do mesmo modo que o podem fazer os antepassados do lado paterno. Reciprocamente, a mãe é carinhosa e indulgente para com seus filhos, e o mesmo deve acontecer com seus parentes, bem como os espíritos ancestrais maternos.

Princípio muito importante, que tentei demonstrar em outra parte (*The Andaman Islanders*, Capítulo V), é que os valores sociais vigentes numa sociedade primitiva são mantidos mediante sua expressão nos costumes rituais ou cerimoniais. Os valores que aqui deparamos nas relações do indivíduo para com seus parentes de ambos os lados devem, portanto, ter apropriada expressão ritual. O assunto é demasiado vasto para que dele tratemos aqui, mas desejo analisar uma questão. Entre os baThonga, e também na Polinésia Ocidental (Fiji e Tonga), o filho da irmã (ou em Tonga também o filho da filha) intervém no ritual de sacrifício. O Sr. Junod descreve uma cerimônia de derrubada da cabana de um



morto em que os *batukulus* (filhos da irmã) desempenham parte importante. Eles matam e distribuem as vítimas do sacrifício e quando o sacerdote oficiante faz a prece ao espírito do morto são os filhos homens da irmã que, após certo tempo, interrompem ou «cortam» a prece e a terminam. Eles então, nos clãs baThonga, apoderam-se das porções do sacrifício que foram dedicadas ao espírito do morto e correm levando-as, «roubando-as» (*op. cit.*, I, p. 162).

Sou de parecer que o significado disto é que tal procedimento dá expressão ritual à relação especial existente entre o filho da irmã e o irmão da mãe. Quando o tio está vivo, os sobrinhos têm o direito de ir à aldeia e tomar o seu alimento. Agora que ele está morto, eles vêm e fazem isto novamente, como parte do ritual fúnebre, e como se fosse pela última vez, isto é, vêm e roubam porções da carne e bebida que são postas fora como porções do homem morto.

A mesma espécie de explicação prevalecerá, segundo penso, quanto ao papel desempenhado no sacrifício e outros rituais pelo filho da irmã entre bantos da África do Sul e também em Tonga e Fiji. Na medida em que o homem teme seu pai, do mesmo modo teme e reverencia seus antepassados paternos, mas não teme o irmão de sua mãe, e pode assim agir de modo irreverente para com seus antepassados maternos; na verdade, exige-se que ele aja assim pelo costume, em certas ocasiões, dando, deste modo, expressão ritual às relações sociais especiais entre um homem e seus parentes maternos de acordo com a função geral do ritual, tal como o entendo.

Será oportuno, talvez, um breve resumo da hipótese que estou enunciando, com as pressuposições implicadas e algumas das suas importantes conseqüências:

1. a característica da maioria das sociedades que chamamos primitivas é que a conduta de indivíduos uns para com outros é muito amplamente regulada com base no parentesco, fruto este da formação de padrões fixos de conduta para cada parente ou relação de parentesco;

2. isto por vezes está associado com uma organização segmentária da sociedade, isto é, com uma condição na qual toda a sociedade é dividida em certo número de segmentos (linhagens, clãs);

3. enquanto o parentesco é sempre e necessariamente bilateral, ou cognado, a organização segmentária exige a adoção do princípio unilinear, e deve ser feita uma opção entre instituições patrilineares e matrilineares;

4. em sociedades patrilineares de certo tipo, o esquema especial de conduta entre um filho da irmã e o irmão da mãe decorre do padrão de conduta entre o filho e a mãe, que é em si produto da vida social no seio da família no sentido restrito;

5. esta mesma espécie de conduta tende a estender-se a todos os parentes maternos, isto é, a toda família ou grupo a que o irmão da mãe pertença [2];

6. nas sociedades com adoração de antepassados patrilinear (como a baThonga e os insulares do arquipélago Friendly) o mesmo tipo de conduta pode também ser estendido aos deuses da família da mãe;

7. o tipo especial de conduta para com os parentes maternos (vivos e mortos) ou para com o grupo materno e seus deuses e relíquias exprime-se em costumes rituais definidos, sendo a função ritual, no caso, como em outra parte, fixar e perpetuar certos tipos de conduta, com as obrigações e sentimentos nele implicados.

Concluindo, permitam-me observar que escolhi o tema de minha contribuição neste encontro, porque é não apenas teórico como de interesse prático. Por exemplo, há a questão quanto a se a Corte de Apelação Nativa estava realmente certa em seu julgamento de que o paga-

[2] Esta extensão a partir do irmão da mãe a outros parentes maternos é demonstrada na tribo baThonga através da terminologia do parentesco. O termo *malume*, primeiramente aplicado ao irmão da mãe, é estendido aos filhos daqueles homens, que são também *malume*. Se os irmãos de minha mãe estão mortos cabe a seus filhos oferecer o sacrifício a meu favor aos meus antepassados maternos. Na parte norte da tribo, o termo *malume* caiu em desuso, e o pai da mãe, o irmão da mãe, e os filhos homens do irmão da mãe são todos chamados *kokwana* (avô). Embora pareça absurdo para nós chamar um filho do irmão da mãe, que pode ser na verdade mais jovem do que o falante, por uma palavra que signifique "avô", o argumento deste ensaio nos permitirá perceber algo do seu significado. A pessoa que deve fazer o sacrifício em meu favor aos meus antepassados maternos é primeiramente o pai de minha mãe, e depois, se ele estiver morto, o irmão de minha mãe, e depois da morte deste último, seu filho, que pode ser mais jovem do que eu. Há semelhança de função nesses três relacionamentos; um único esquema geral de conduta minha para com todos eles e isto é de novo semelhante em geral quanto aos avós. A nomenclatura é, pois, adequada.



mento do gado *ditsoa* ao irmão da mãe de uma noiva não era legal, mas apenas obrigação moral. Tanto quanto me sinta capaz de formar uma opinião, diria eu que o julgamento estava certo.

Toda a questão do pagamento por ocasião do casamento (*lobola*) é de considerável importância prática no momento para missionários e magistrados, e para os próprios nativos. Ora, o estudo da exata situação em que uma pessoa se encontra para com seus parentes maternos é de molde a que sem ele seria impossível chegar a uma compreensão totalmente acurada dos costumes de *lobola*. Uma das principais funções do *lobola* é fixar a posição social do filho do casamento. Se o pagamento adequado for feito por uma família, no caso os filhos da mulher que venha a ela em troca de gado pertencem àquela família, e os deuses dela são seus deuses. Os nativos consideram que o mais forte dos laços sociais é o do filho e sua mãe, e portanto, pela extensão que inevitavelmente ocorre há um laço muito forte entre o filho e a família de sua mãe. A função do pagamento *lobola* não é destruir, mas modificar esse vínculo, e situar os filhos definitivamente na família ou grupo do pai para todas as questões relacionadas não apenas com a vida social, mas religiosa da tribo. Se não for pago *lobola* algum a criança inevitavelmente pertence à família da mãe, embora sua situação seja então irregular. Mas a mulher por quem o *lobola* é pago não se converte em membro da família do marido; os deuses da família não são os deuses dela; e aquele é o teste final.

Disse o bastante, espero, para demonstrar que a compreensão adequada dos costumes referentes ao irmão da mãe seja uma premissa necessária para qualquer teoria final do *lobola*.

*Capítulo IX*

# Sobre o Conceito de Função em Ciências Sociais[1]

O CONCEITO DE FUNÇÃO APLICADO A SOCIEDADES HUMANAS baseia-se na analogia entre vida social e vida orgânica. O reconhecimento da analogia e de algumas de suas implicações não é novo. No século XIX, analogia, conceito de função e a própria palavra aparecem freqüentemente na filosofia social e na sociologia. Tanto quanto sei, a primeira formulação sistemática aplicada ao estudo estritamente científico da sociedade foi a de Emile Durkheim, em 1895 (*Règles de la Méthode Sociologique*).

Na definição de Durkheim a «função» de uma instituição social é a correspondência entre ela e as necessidades (*besoins*, em francês) da organização social. Esta definição exige alguma precaução. Em primeiro lugar, para evitar possível ambigüidade e, em particular, a possibilidade de uma interpretação teleológica, gostaria de substituir o termo «necessidades» pelo termo «condições necessárias de existência», ou, se empregarmos o termo «necessidade», que tenha o significado que proponho. Pode-se notar aqui, como ponto a que voltaremos, que toda tentativa de aplicar este conceito de função em ciências sociais implica a suposição de que *há* condições necessárias de existência para as sociedades humanas, do mesmo modo que as há para orga-

[1] Este trabalho, que se baseia nos comentários que fiz à conferência do Dr. Lesser na American Anthropological Association, é reimpresso conforme o *American Anthropologist*, Vol. XXXVII, p. 3, 1935, onde era acompanhado do trabalho do Dr. Lesser.



nismos animais, e que elas podem ser descobertas pela pesquisa científica adequada.

Para maior elucidação do conceito é conveniente empregarmos a analogia entre vida social e vida orgânica. Como todas as analogias isto deve ser feito com cautela. O organismo animal é uma aglomeração de células e fluidos intersticiais dispostos uns em relação com outros não como um agregado, mas como um todo vivo integrado. Para o bioquímico, trata-se de um sistema complexamente integrado de moléculas complexas. O sistema de relações pelo qual essas unidades se relacionam é a estrutura orgânica. Tal como os termos são empregados aqui, o organismo *não é* em si a estrutura; é um acúmulo de unidades (células e moléculas) dispostas numa estrutura, isto é, numa série de relações; o organismo *tem* uma estrutura. Dois animais adultos da mesma espécie e de mesmo sexo compõem-se de unidades semelhantes combinadas numa estrutura semelhante. A estrutura deve pois ser definida como uma série de relações entre entidades. (A estrutura de uma célula é, no mesmo sentido, uma série de relações entre moléculas complexas, e a estrutura de um átomo é uma série de relações entre elétrons e prótons). Na medida em que vive, o organismo mantém certa identidade de suas partes constituintes. Perde algumas de suas moléculas pela respiração ou excreção; obtém outras pela respiração e absorção alimentar. Durante certo tempo suas células constituintes não permanecem as mesmas. Mas a disposição estrutural das unidades integrantes continua o mesmo. O processo pelo qual se mantém esta continuidade estrutural do organismo chama-se vida. O processo vital consiste das atividades e interações das unidades constituintes do organismo: as células e os órgãos nos quais as células estão unidas.

Como a palavra função está sendo empregada aqui, a vida do organismo é concebida como o *funcionamento* de sua estrutura. E' mediante a continuidade do funcionamento que a continuidade da estrutura se mantém. Se considerarmos qualquer parte cíclica do processo vital, tal como a respiração, digestão etc., sua *função* é

o papel desempenhado, a contribuição dada à vida de todo o organismo. Tal como os termos estão sendo empregados aqui, uma célula ou órgão tem *atividade* e essa atividade tem uma *função*. E' certo que em geral falamos da secreção do suco gástrico como «função» do estômago. No sentido que damos às palavras aqui, deveríamos dizer que isso é «atividade» do estômago, cuja «função» é mudar as proteínas do alimento numa forma em que estas sejam absorvidas e distribuídas aos tecidos pelo sangue.[2] Podemos observar que a função de um processo fisiológico cíclico é assim uma correspondência entre ele e as necessidades (isto é, condições necessárias de existência) do organismo.

Se empreendemos uma investigação sistemática da natureza dos organismos e da vida orgânica, três séries de problemas se nos apresentam. (Há, em acréscimo, outras séries de problemas referentes a aspectos ou características da vida orgânica pelos quais não nos interessamos aqui). O primeiro é de morfologia: que espécies de estruturas orgânicas há? Que semelhanças e variações mostram? E como podem ser classificadas? Em segundo lugar há problemas de fisiologia: como, em geral, funcionam as estruturas orgânicas e qual portanto a natureza do processo vital? Finalmente, problemas de evolução ou desenvolvimento: como vêm à existência novos tipos de organismos?

Deixando a vida orgânica e voltando à vida social, se examinarmos uma comunidade como a tribo africana ou australiana, podemos reconhecer a existência de uma estrutura social. Os seres humanos individuais, unidades essenciais neste caso, estão relacionados por uma série definida de relações sociais num todo integrado. A continuidade da estrutura social, como a da estrutura orgânica, não é destruída pelas mudanças nas unidades. Os indivíduos podem deixar a sociedade, por morte ou de outro modo; outros podem entrar nela. A continuidade da estrutura é mantida pelo processo da vida social,

[2] A insistência nesta forma rigorosa de terminologia é apenas em vista da analogia a ser feita. Não fazemos objeção alguma ao emprego do termo função em fisiologia para designar tanto a atividade de um órgão como os resultados da atividade na manutenção da vida.



que consiste de atividades e interações dos seres humanos como indivíduos, e dos grupos organizados nos quais estão unidos. A vida social da comunidade é definida aqui como o *funcionamento* da estrutura social. A *função* de qualquer atividade periódica, tal como a punição de um crime, ou uma cerimônia fúnebre, é a parte que ela desempenha na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz para a manutenção da continuidade estrutural.

O conceito de função tal como é aqui definido implica, pois, a noção de uma *estrutura* constituída de uma *série de relações* entre *entidades unidades*, sendo mantida a *continuidade* da estrutura por um *processo vital* constituído das *atividades* das unidades integrantes.

Se empreendermos um estudo sistemático da natureza da sociedade humana e da vida social, tendo em mente esses conceitos, teremos diante de nós três séries de problemas: em primeiro lugar, problemas de morfologia social — a existência de estruturas sociais, suas semelhanças e diferenças, e modo pelo qual possam ser classificadas. Em segundo lugar, problemas de fisiologia social: como funcionam as estruturas sociais? E, por último, problemas de desenvolvimento: como vêm a existir novos tipos de estrutura social?

Devemos notar duas importantes questões onde cessa a analogia entre organismo e sociedade. Num organismo social é possível observar a estrutura orgânica, até certo ponto independentemente de seu funcionamento. E', portanto, possível organizar uma morfologia independente da fisiologia. Mas na sociedade humana a estrutura social como um todo só pode ser *observada* em seu funcionamento. Alguns dos aspectos da estrutura social, tais como a distribuição geográfica dos indivíduos e grupos, podem ser observados diretamente, mas a maior parte das relações sociais que na totalidade constituem a estrutura, tais como as relações de pai e filho, comprador e vendedor, governador e governado, não podem ser observados, a não ser nas atividades sociais nas quais as relações estão funcionando. Segue-se disto que

não se pode estabelecer uma morfologia social independentemente de uma fisiologia social.

A segunda questão é que o organismo animal não muda seu tipo estrutural no curso da vida. O porco não se transforma em hipopótamo. (A evolução do animal desde a fecundação até a maturidade não é uma alteração de tipo, visto que o processo em todos os seus estádios é típico para a espécie). Por outro lado, a sociedade no curso de sua história pode e de fato muda seu tipo estrutural sem qualquer quebra de continuidade.

Pela definição aqui dada, «função» é a contribuição que determinada atividade proporciona à atividade total da qual é parte. A função de determinado costume social é a contribuição que este oferece à vida social total como o funcionamento do sistema social total. Tal modo de ver implica que certo sistema social (toda a estrutura social de uma sociedade juntamente com a totalidade dos costumes sociais nas quais aquela estrutura aparece, e da qual depende para sua existência continuada) tem certo tipo de unidade a que podemos chamar de unidade funcional. Podemos defini-lo como condição pela qual todas as partes do sistema social atuam juntas com suficiente grau de harmonia ou consistência interna, isto é, sem ocasionar conflitos persistentes que nem podem ser solucionados nem controlados.[3]

Esta idéia de unidade funcional do sistema social é, evidentemente, uma hipótese. Mas é de molde a que, para o funcionalista, vale a pena ser experimentada por exame sistemático dos fatos.

Há outro aspecto da teoria funcional que deve ser brevemente mencionado. Voltando à analogia da vida social e vida orgânica, reconhecemos que um organismo pode atuar mais ou menos eficazmente, e desse modo estabelecemos uma ciência especial da patologia para tratar de todos os fenômenos de disfunção. Distinguimos num organismo o que chamamos saúde e doença. Os gregos do século V antes de Cristo pensavam que se podia aplicar a mesma noção à sociedade, à cidade-

[3] Oposição, isto é, antagonismo organizado e regulado, é, evidentemente, aspecto essencial de todo sistema social.



estado, distinguindo condições de *eunomia* (boa ordem, saúde social) de *dysnomia* (desordem, doença social). No século passado, Durkheim em sua aplicação da noção de função procurou lançar os alicerces para uma patologia social científica, com base na morfologia e fisiologia.[4] Em seus trabalhos, sobretudo sobre o suicídio e a divisão do trabalho, empenhou-se em achar critérios objetivos mediante os quais pudesse julgar se dada sociedade em certo tempo é normal ou patológica, eunômica ou disnômica. Por exemplo, procurou mostrar que o aumento da taxa de suicídio em muitos países durante parte do século XIX é sintomático de condição social disnômica ou, em sua terminologia, anômica. Não haverá talvez sociólogo que sustente tenha Durkheim sido bem sucedido no estabelecimento de base objetiva para a ciência da patologia social.[5]

Com relação às estruturas orgânicas podemos achar critérios estritamente objetivos mediante os quais distinguir doença de saúde, patológico de normal, porque doença é aquilo que ou ameaça de morte o organismo (dissolução de sua estrutura) ou interfere nas atividades características do tipo orgânico. As sociedades não morrem no mesmo sentido que os animais, e, portanto, não podemos definir disnomia como o que leva, se não controlado, à morte de uma sociedade. Ademais, uma sociedade difere do organismo no sentido de que altera seu tipo estrutural, ou pode ser absorvida como parte integral de uma sociedade mais vasta. Por conseguinte, não podemos definir disnomia como perturbação das atividades usuais de um tipo social (como Durkheim tentou fazer).

Voltemos, por um instante, aos gregos. Concebiam eles a saúde do organismo e a eunomia da sociedade como sendo, em cada caso, condição da atuação con-

[4] Correspondendo ao que aqui chamamos *dysnomia* Durkheim empregava o termo anomia (*anomie,* em francês). Este termo é, a meu ver, inadequado. Saúde e doença, eunomia e disnomia são, fundamentalmente, termos relativos.

[5] Pessoalmente concordo com o principal da crítica de Roger Lacombe (*La Méthode Sociologique de Durkheim,* 1926, cap. IV) sobre a teoria geral de Durkheim da patologia social, e com a crítica do enfoque de Durkheim sobre suicídio, apresentada por Halbwachs em *Les Causes du Suicide.*

junta e harmoniosa de suas partes.[6] Ora, isto, no que diz respeito à sociedade, é idêntico ao que há pouco consideramos como unidade funcional ou consistência interna de um sistema social, e sugeríamos que, quanto ao grau de unidade funcional de determinada sociedade, talvez seja possível estabelecer um critério puramente objetivo. Sem dúvida, isto não pode ser feito no momento; mas a ciência da sociedade humana mal saiu do berço. De modo que talvez possamos dizer que, enquanto um organismo atacado por doença virulenta reagirá, e se a reação falhar, morrerá, uma sociedade que seja arrastada à condição de desunidade ou inconsistência funcionais (o que chamamos provisoriamente de disnomia) não morrerá, exceto em casos relativamente raros (como uma tribo australiana subjugada pela força destrutiva do homem branco), mas continuará a lutar no sentido de uma espécie de eunomia, algo como a saúde social, e poderá, enquanto isto, alterar seu tipo estrutural. Ao que parece, o «funcionalista» tem amplas oportunidades de observar este fato atualmente, nos povos nativos sujeitos à dominação das nações civilizadas, e nestas nações mesmas.[7]

O espaço não nos permitirá discutir aqui outro aspecto da teoria funcional, a saber, a questão sobre se a mudança de tipo social é dependente ou não da função, isto é, das leis da fisiologia social. A meu ver, esta dependência existe e sua natureza poderia ser estudada na evolução das instituições legais e políticas, dos sistemas econômicos e religiões da Europa nos últimos vinte e cinco séculos. Quanto às sociedades incultas de que se ocupa a antropologia, não é possível estudar as minúcias do longo processo de mudança do tipo. A única espécie de mudança que o antropólogo pode observar é a desintegração das estruturas sociais. Mesmo neste

[6] Veja-se, por exemplo, o Livro IV da *República* de Platão.

[7] Para evitar mal-entendido deve-se talvez observar que esta distinção de condições sociais eunômicas e disnômicas não nos dá uma avaliação dessas sociedades como "boas" ou "más". Uma tribo selvagem que pratique poligamia, canibalismo e bruxaria pode, quiçá, mostrar mais elevado grau de unidade ou consistência funcionais que os Estados Unidos de 1935. Este julgamento objetivo, porque assim tem de ser se quiser intitular-se científico, é algo muito diferente de qualquer julgamento sobre quais sistemas sociais são melhores, mais desejáveis ou aprováveis.



caso, porém, podemos observar e comparar movimentos espontâneos no sentido da reintegração. Temos, por exemplo, na África e Oceânia, bem como na América o surgimento de novas religiões que podem ser interpretadas mediante hipótese funcional como tentativas de aliviar certa condição de disnomia social ocasionada pela rápida modificação da vida social através do contacto com a civilização branca.

O conceito de função tal como o definimos há pouco constitui uma «hipótese de trabalho» pela qual certos problemas são formulados para estudo. Nenhum trabalho científico é possível sem a formulação de hipóteses de trabalho. Duas observações se impõem aqui. Uma é que a hipótese não precisa ser assertiva dogmática de que tudo na vida de toda comunidade tenha função. Exige apenas a pressuposição de que *pode* ter uma, e que vale a pena investigá-la. A segunda é que o que parece ser o mesmo costume social em duas sociedades pode ter funções diferentes nas duas. Assim, a prática do celibato na Igreja Católica Romana de hoje tem funções muito diferentes em relação ao celibato na primitiva Igreja Cristã. Em outras palavras, a fim de definir determinado costume social, e, portanto, a fim de tornar válidas as comparações entre os costumes de diferentes povos ou épocas, é necessário considerar não apenas a forma de costume, mas também sua função. Nesta base, por exemplo, a crença num Ser Supremo na sociedade simples é algo diferente de crença semelhante na comunidade civilizada moderna.

A aceitação da hipótese ou ponto de vista funcional acima esboçados resulta no reconhecimento de grande número de problemas para cuja solução se impõem amplos estudos comparados das sociedades dos tipos mais diversos bem como estudos de tantas sociedades em particular quanto possível. Nos estudos de campo dos povos mais simples a hipótese leva, antes de tudo, a um exame direto da vida social da comunidade como ao funcionamento da estrutura, e disto temos vários exemplos na bibliografia recente. Considerando que a função de uma atividade social deve ser achada pelo exame de seus efeitos

sobre os indivíduos, estes são estudados, no indivíduo ou indivíduos médios e excepcionais. Ademais, a hipótese leva a tentativas no sentido de investigar diretamente a consistência funcional ou unidade de um sistema social bem como a determinar, tanto quanto possível em cada caso, a natureza dessa unidade. Tal estudo de campo será obviamente diferente sob muitos aspectos dos estudos efetuados a partir de outros pontos de vista, por exemplo, da perspectiva etnológica que dá ênfase à difusão. Não nos cabe dizer se esse ponto de vista é melhor que o outro, mas apenas que são diferentes, e que qualquer trabalho deve ser julgado com referência aos fins a que se propõe.

Se o ponto de vista aqui esboçado for tomado como certa forma de «funcionalismo», será lícito fazer algumas considerações sobre o ensaio do Dr. Lesser. Menciona ele a diferença de «conteúdo» em antropologia funcional e não-funcional. Do ponto de vista aqui apresentado, o «conteúdo» ou objeto da antropologia social é toda a vida social de um povo, considerada sob todos os seus aspectos. Por questão de conveniência é sempre necessário dedicar especial atenção a determinada parte ou aspecto da vida social, mas se o funcionalismo de fato significa alguma coisa, deveria ser um empenho em perceber a vida social de um povo como um todo, como unidade funcional.

O Dr. Lesser fala do funcionalista como aquele que ressalta «os aspectos psicológicos da cultura», e presumo que ele se refere, no caso, ao reconhecimento do funcionalista de que os costumes de uma sociedade atuam ou «funcionam» apenas através de seus efeitos na vida, isto é, nos pensamentos, sentimentos e atos dos indivíduos.

O ponto de vista «funcionalista» aqui apresentado implica, portanto, que tenhamos de investigar o mais completamente possível todos os aspectos da vida social, considerando-os uns em relação com os outros, e que parte fundamental da tarefa é a investigação do indivíduo e do modo pelo qual ele é modelado pela vida social ou ajustado a ela.



Indo do conteúdo ao método o Dr. Lesser parece descobrir algum conflito entre o ponto de vista funcional e o histórico. Isto é reminiscência das tentativas feitas antigamente no sentido de perceber um conflito entre sociologia e história. Não há conflito algum, mas diferença.

Não há, nem pode haver conflito algum entre a hipótese funcional e o parecer de que qualquer cultura, qualquer sistema social, sejam o resultado final de uma série peculiar de acidentes históricos. O processo da evolução da raça cavalar a partir de seu antepassado de cinco artelhos foi uma série peculiar de acidentes históricos. Isto não conflita com a opinião do fisiologista de que o cavalo de hoje e todas as formas antecedentes se conformem ou se se tenham conformado às leis fisiológicas, isto é, às condições necessárias de existência orgânica. A paleontologia e a fisiologia não estão em conflito. A «explicação» para o cavalo puro-sangue deve ser procurada na história — como e onde ele veio a ser o que é. Outra «explicação» totalmente independente é mostrar como o cavalo vem a ser exemplificação especial de leis fisiológicas. Analogamente, uma «explicação» de determinado sistema social será sua história, se soubermos o relato minucioso de como e onde ele veio a ser o que é. Outra «explicação» do mesmo sistema obtém-se mostrando (como os funcionalistas tentam fazer) que ele é uma ilustração especial das leis da fisiologia social ou do funcionamento social. Os dois tipos de explanação não conflitam, mas suplementam-se reciprocamente.[8]

A hipótese funcional está em conflito com duas posições sustentadas por alguns etnólogos, e provavelmente estas, sustentadas quase sempre sem formulação rigorosa, são a causa do antagonismo em relação àquele

[8] Não vejo razão alguma por que os dois tipos de estudo — o histórico e o funcional — não possam ser efetuados paralelamente em perfeita harmonia. De fato, por catorze anos tenho ensinado tanto o estudo histórico como geográfico de povos sob o título de etnologia, em íntima associação com arqueologia, e o estudo funcional dos sistemas sociais sob o mesmo título de antropologia social. Não acho que haja muitas desvantagens em misturar os dois assuntos e confundi-los. Veja-se "The Methods of Ethnology and Social Anthropology". (*South African Journal of Science*, 1923, pp. 124-47).

enfoque. Uma é a teoria «retalhos e remendos» da cultura, nome tomado de uma frase do Prof. Lowie[9] quando fala daquela «caótica mistura exótica, aquela coisa mais parecida com retalhos e remendos chamada civilização». A concentração da atenção naquilo que é chamado «difusão dos traços culturais» tende a ensejar uma concepção de cultura como uma coletânea de entidades díspares (os chamados traços) reunidos por puro acidente histórico e mantendo apenas relações acidentais uns para com os outros. A concepção raramente é formulada e mantida com rigor, mas como ponto de vista meio inconsciente parece, de fato, dirigir o pensamento de muitos etnólogos. Está, evidentemente, em conflito aberto com a hipótese da unidade funcional dos sistemas sociais.

A segunda opinião que está em conflito aberto com a hipótese funcional é a de que não há leis sociológicas importantes a descobrir, tais como os funcionalistas estão procurando. Sei que dois ou três etnólogos declaram sustentar esta opinião, mas achei impossível saber o que querem dizer, ou que tipo de prova (racional ou empírica) serviria de base ao que pretendem. As generalizações sobre qualquer espécie de assunto são de dois tipos: generalizações da opinião comum, e generalizações que foram verificadas ou demonstradas por rigorosas observações efetuadas sistematicamente. Generalizações deste último tipo são chamadas leis científicas. Os que afirmam não haver leis da sociedade humana não podem sustentar que não há generalizações sobre a sociedade humana, porque eles mesmos sustentam tais generalizações e até formulam as suas próprias. Devem, portanto, sustentar que no campo dos fenômenos sociais, distintamente dos fenômenos físicos e biológicos, qualquer empenho em verificar sistematicamente as generalizações existentes ou no sentido de descobrir e verificar novas será, por algum motivo inexplicado, fútil, ou, como diz o Dr. Radin, «pregar no deserto». Argumentar contra tal pretensão não traz proveito algum, ou é mesmo impossível.

[9] *Primitive Society*, p. 441. Um enunciado conciso deste ponto de vista acha-se na seguinte passagem da Dra. Ruth Benedict em "The Concept of the Guardian Spirit in North America" (*Memoirs*, American Anthropological Association, 29, 1923), p. 84: "Tanto quanto sabemos, é fato decisivo da natureza humana que o homem elabora sua cultura a partir de elementos esparsos, combinando-os e recombinando-os; e até que abandonemos a superstição de que o resultado é um organismo funcionalmente inter-relacionado seremos incapazes de perceber nossa vida cultural objetivamente, ou de controlar suas manifestações". Penso que provavelmente nem o Prof. Lowie nem a Dra. Benedict manteriam, atualmente, esta opinião quanto à cultura humana.

## Capítulo X

# Sobre a Estrutura Social[1]

ALGUNS AMIGOS SUGERIRAM-ME QUE APROVEITASSE ESTA ocasião para fazer observações sobre minha própria posição em antropologia social; e visto que desde que comecei a ensinar, primeiro em Cambridge e na London School of Economics há trinta anos, tenho sempre ressaltado a importância do estudo da estrutura social, a sugestão feita a mim foi de que eu dissesse alguma coisa sobre este assunto.

Espero ser perdoado se começo com uma nota de explicação pessoal. Mais de uma vez tenho sido considerado como pertencente a algo chamado Escola Funcional de Antropologia Social, e até mesmo como sendo seu chefe, ou um de seus chefes. Esta Escola Funcional na realidade não existe; é um mito inventado pelo Prof. Malinowski. Ele explicou como, para citar suas próprias palavras, «o magnífico título da Escola Funcional de Antropologia foi atribuído por mim mesmo, de certo modo a mim mesmo, e em grande grau fora de meu próprio senso de irresponsabilidade». A irresponsabilidade do Prof. Malinowski tem tido desastrosos resultados, visto que espalhou pela antropologia uma densa neblina de discussão sobre «funcionalismo». O Prof. Lowie anunciou que o principal, não o único, expoente do funcionalismo no século XIX foi o Prof. Franz Boas. Não acho que haja qualquer sentido, além do puramente cronológico, em dizer-se que sou ou seguidor do Prof. Boas ou predecessor do Prof. Malinowski. Dizer que eu sou «funcionalista» parece-me nada significar claramente.

[1] Discurso como presidente do Royal Anthropological Institute. Extraído do *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. LXX, 1940.



Não há lugar para «escolas», neste sentido, nas ciências naturais, e considero a antropologia social como um ramo dessas ciências. Cada cientista começa a partir do trabalho de seus predecessores, encontra problemas que acredita significativos, e pela observação e raciocínio esforça-se em dar alguma contribuição para o crescimento da teoria. A cooperação entre os cientistas resulta do fato de que trabalham nos mesmos problemas ou problemas aparentados. Tal cooperação não resulta na formação de escolas, no sentido em que há escolas de filosofia ou de pintura. Não há lugar para ortodoxias e heterodoxias na ciência. Nada é mais pernicioso na ciência do que tentativas de estabelecer adesões a doutrinas. Tudo o que um professor pode fazer é ajudar o estudante a compreender e utilizar o método científico. Não cabe a ele fazer discípulos.

Concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas. De bom grado chamaria ao assunto de «sociologia comparada» se alguém quisesse. E' o assunto em si, e não o nome, que é importante. Como os senhores sabem, há etnólogos ou antropólogos que afirmam não ser possível, ou pelo menos proveitoso, aplicar aos fenômenos sociais os métodos teóricos das ciências naturais. Para essas pessoas a antropologia social, tal como a defini, é algo que não existe e nunca existirá. Para eles, evidentemente, minhas observações não terão valor algum, ou pelo menos o significado que pretendo.

Embora tenha eu definido antropologia social como o estudo da sociedade humana, alguns há que a definem como o estudo da cultura. Poder-se-ia pensar que esta diferença de definição é de mínima importância. Na realidade ela leva a duas espécies diferentes de estudo,

entre os quais é dificilmente possível obter acordo na formulação de problemas.

Para uma definição preliminar de fenômenos sociais parece-me suficientemente claro que temos de lidar com relações de associação entre organismos individuais. Numa colônia de abelhas existem as relações de associação da rainha, as operárias e os zangões. Há associação de animais num rebanho, de uma gata e seus filhotes. Trata-se de fenômenos sociais; acho que ninguém os chamará de fenômenos culturais. Em antropologia, evidentemente interessamo-nos apenas por seres humanos, e na antropologia social, conforme a defini, o que temos de investigar são as formas de associação que se encontram entre os seres humanos.

Consideremos o que são fatos observáveis e concretos de que se ocupa a antropologia social. Se decidimos estudar, por exemplo, os habitantes aborígines de uma parte da Austrália, achamos certo número de indivíduos humanos em determinado meio natural. Podemos observar a conduta desses indivíduos, inclusive, evidentemente, seu modo de falar e os produtos materiais de suas atividades passadas. Não observamos uma «cultura», visto que essa palavra denota não uma realidade concreta, mas uma abstração, e é, em geral, empregada como vaga abstração. Mas a observação direta não nos revela que esses seres humanos estão relacionados por uma complexa rede de relações sociais. Emprego o termo «estrutura social» para designar esta rede de relações realmente existente. Isto é o que considero meu dever estudar se estiver trabalhando, não como etnólogo ou psicólogo, mas como antropólogo social. Não quero dizer que o estudo da estrutura social seja tudo na antropologia social, mas considero, em sentido muito importante, a parte fundamental dessa ciência.

Meu parecer sobre ciência natural é que ela é a investigação sistemática da estrutura do universo tal qual nos é revelado através dos sentidos. Há certos ramos distintos e importantes da ciência, cada um dos quais trata de certa classe ou espécie de estruturas, com o objetivo de descobrir as características de todas as es-



truturas daquela espécie. Assim é que a física nuclear trata da estrutura dos átomos; a química da estrutura das moléculas; a cristalografia e a química coloidal tratam dos cristais e colóides, e a anatomia e fisiologia, das estruturas do organismo. Existe, portanto, segundo penso, lugar para um ramo da ciência natural que tenha por primeira tarefa o descobrimento das características gerais dessas estruturas sociais cujas unidades constituintes são seres humanos.

Os fenômenos sociais constituem uma classe distinta de fenômenos naturais. São todos, de um modo ou outro, relacionados com a existência de estruturas sociais, neles implicados ou resultantes deles. As estruturas sociais são tão reais quanto os organismos individuais. O organismo complexo é um conjunto de células vivas e fluidos intersticiais dispostos em certa estrutura; e a célula viva é analogamente uma disposição estrutural de moléculas complexas. Os fenômenos fisiológicos e psicológicos que observamos nas vidas dos organismos não são apenas resultado da natureza das moléculas constituintes ou átomos de que o organismo é feito, mas resultado da estrutura na qual estão unidos. Também os fenômenos sociais que observamos em qualquer sociedade humana não são resultado imediato da natureza dos seres humanos tomados individualmente, mas conseqüência da estrutura social pela qual estão unidos.

Observe-se que dizer que estamos estudando estruturas sociais não significa a mesma coisa que dizer que estudamos relações sociais, tal como alguns sociólogos definem sua matéria. Determinada relação social entre duas pessoas (a menos que sejam Adão e Eva no Jardim do Éden) só existe como parte de ampla rede de relações sociais, implicando muitas outras pessoas, e é esta rede que considero objeto de investigações.

Estou ciente, com efeito, de que o termo «estrutura social» é empregado em muitos sentidos diferentes, alguns deles muito vagos. Isto é infelizmente verdade quanto a muitos outros termos em geral usados pelos antropólogos. A escolha dos termos e suas definições é questão de conveniência científica, mas uma das ca-

racterísticas de certa ciência, tão logo ultrapasse o período de formação, é a existência de termos técnicos que são empregados no mesmo sentido rigoroso por todos os estudiosos dessa ciência. Segundo este critério, lamento dizer, a antropologia social revela-se ainda imatura. Tem-se, portanto, que escolher para si mesmo, para certos termos, definições que pareçam as mais convenientes para fins de análise científica.

Alguns antropólogos empregam o termo «estrutura social» para designar apenas grupos sociais duráveis, como nações, tribos e clãs, que mantenham continuidade e identidade como grupos individuais, a despeito de transformações no seu seio. O Dr. Evans-Pritchard, em recente e admirável livro sobre os nueres, prefere tomar o termo «estrutura social» neste sentido. De fato, a existência desses grupos sociais duráveis é aspecto importantíssimo da estrutura. Mas acho mais proveitoso incluir sob esse termo bem mais do que isto.

Em primeiro lugar, considero como parte da estrutura social todas as relações de pessoa a pessoa. Por exemplo, a estrutura do parentesco de qualquer sociedade consiste de uma quantidade dessas relações diádicas, como entre pai e filho, ou irmão da mãe e filho da irmã. Numa tribo australiana toda a estrutura social baseia-se numa rede de tais relações de pessoa a pessoa, estabelecida através de conexões genealógicas.

Em segundo lugar, incluo sob estrutura social a diferenciação de indivíduos e classes por seu desempenho social. As posições sociais diferenciadoras de homens e mulheres, chefes e comunitários, empregadores e empregados, são outros tantos determinantes das relações sociais na medida em que pertencendo a diferentes clãs ou nações.

No estudo da estrutura social a realidade concreta de que estamos tratando é uma série de relações realmente existentes, em dado lapso de tempo, que agrupa certos seres humanos. E' nisto que podemos fazer observações diretas. Mas não é isto que pretendo descrever em sua particularidade. A ciência (diferentemente da história ou da biografia) não se interessa pelo particular, peculiar,



mas apenas pelo geral, pelas espécies, pelos fatos que se repetem. As relações concretas de Antônio, João e Pedro, ou a conduta de Manuel e José podem ser lançadas em nossos apontamentos e servir de exemplificação para uma descrição geral. Mas o que precisamos para fins científicos é um balanço da forma da estrutura. Por exemplo, se numa tribo australiana observo muitos casos de procedimento das pessoas entre si que estejam em posição de irmão da mãe e filho da irmã, é a fim de que possa registrar o mais rigorosamente possível a forma geral ou normal deste relacionamento, abstraída das variações de casos particulares, embora levando em consideração aquelas variantes.

Esta importante distinção entre estrutura e realidade concreta existente, a ser observada diretamente, e forma estrutural, como o que o pesquisador de campo descreve, pode ser esclarecida talvez pela consideração da continuidade da estrutura através do tempo, continuidade esta que não é estática como a de um edifício, mas dinâmica, como a estrutura orgânica do corpo vivo. Por toda a vida de um organismo sua estrutura está sendo sempre renovada; e de modo idêntico a vida social constantemente renova sua estrutura. Assim, as relações concretas de pessoas e grupos de pessoas mudam de ano a ano, ou mesmo de dia a dia. Novos membros integram a comunidade pelo nascimento ou imigração; outros saem por morte ou emigração. Há casamentos e divórcios. Amigos podem tornar-se inimigos, ou inimigos podem fazer a paz e converter-se em amigos. Mas enquanto a estrutura social muda deste modo, a forma estrutural geral pode permanecer relativamente constante por período de tempo maior ou menor. Assim, se visito uma comunidade relativamente estável e a revisito após dez anos, verificarei que muitos de seus membros morreram e que outros nasceram; os membros ainda vivos ficaram dez anos mais velhos e suas relações para com os outros mudaram de muitos modos. Contudo, observo que as espécies de relações que posso constatar são pouquíssimo diferentes das vistas dez anos antes. A forma estrutural mudou pouco.

Mas, por outro lado, a forma estrutural pode mudar, às vezes gradualmente, e outras vezes com relativa rapidez, como no caso das revoluções e conquistas militares. Mas mesmo nas transformações mais revolucionárias mantém-se alguma continuidade estrutural.

Devo dizer algumas palavras sobre o aspecto espacial da estrutura social. E' raro que encontremos uma comunidade absolutamente isolada, que não tenha contacto com o exterior. No presente momento da história, a rede de relações sociais espalha-se por todo o mundo, sem absoluta solução de continuidade em parte alguma. Acho que isto suscita uma dificuldade que os sociólogos não enfrentam: a dificuldade de definir o que quer dizer «sociedade». Eles em geral falam de sociedades como se fossem distinguíveis entidades discretas, quando, por exemplo, nos falam que a sociedade é um organismo. Será o Império Britânico uma sociedade ou um conjunto de sociedades? Será sociedade uma aldeia chinesa ou meramente fragmento da República da China?

Se declaramos que nosso assunto é o estudo e comparação das sociedades humanas, devemos ser capazes de dizer quais são as entidades unitárias de que tratamos.

Se tomamos determinada localidade conveniente e de tamanho apropriado, podemos estudar o sistema estrutural tal como aparece na região, isto é, a rede de relações que liga os habitantes entre si e com o povo de outras regiões. Podemos assim observar, descrever e comparar os sistemas de estrutura social de tantas localidades quantas desejarmos. Para ilustrar o que estou afirmando, posso mencionar dois estudos recentes da Universidade de Chicago, um de uma aldeia japonesa, Suye Mura, pelo Dr. John Embree, e o outro de uma comunidade franco-canadense, St. Denis, pelo Dr. Horace Miner.

Intimamente relacionada com esta concepção de estrutura social está a concepção de «personalidade social» como posição ocupada por um ser humano numa estrutura social, o complexo formado por todas as suas relações sociais com outros. Todo ser humano que viva numa sociedade é duas coisas: indivíduo e pessoa. Como indivíduo, é um organismo biológico, aglomerado de imenso número de moléculas organizadas numa estrutura complexa, dentro da qual, durante o tempo que persista, ocorrem ações e reações fisiológicas e psicológicas, processos e transformações. Os seres humanos como indivíduos são objeto de estudo dos fisiólogos e psicólogos. O ser humano como pessoa é um complexo de relacionamentos sociais. E' cidadão da Inglaterra, marido e pai, pedreiro, membro de determinada congregação metodista, votante em determinado partido, membro de seu sindicato, adepto do Partido Trabalhista etc. Note-se que cada uma dessas descrições refere-se a um relacionamento social, ou a certo lugar na estrutura social. Note-se também que personalidade social é algo que muda durante o curso da vida da pessoa. Como pessoa, o ser humano é objeto de estudo do antropólogo social. Não podemos estudar pessoas a não ser nas condições de estrutura social, nem podemos estudar a estrutura social exceto em termos de pessoas que são as unidades de que ela se compõe.

Se me redarguirem que indivíduo e pessoa são, afinal de contas, a mesma coisa, lembrarei que o credo cristão faz a distinção: Deus são três pessoas, mas dizer que Ele são três indivíduos é ser réu de heresia pela qual muitos homens foram condenados à morte. Contudo, errar na diferenciação de indivíduo e pessoa não é apenas heresia em religião; pior que isto: fonte de confusão na ciência.

Espero termos já definido suficientemente a matéria que considero ramo sumamente importante da antropologia social. O método a ser adotado segue-se imediatamente desta definição. Deve combinar um profundo estudo das sociedades simples (isto é, os sistemas estruturais observáveis em determinadas comunidades) com a comparação sistemática de muitas sociedades (ou sistemas estruturais de tipos diferentes). A comparação é indispensável. O estudo de uma sociedade única pode fornecer materiais para estudo comparado, ou ensejar hipóteses que então precisam ser verificadas por refe-

rência a outras sociedades; não pode dar resultados demonstráveis.

Nossa primeira tarefa, evidentemente, é saber o máximo possível sobre as variedades, ou diversidades de sistemas estruturais. Isto exige pesquisa de campo. Muitos autores de descrições etnográficas não tentam dar-nos qualquer balanço sistemático da estrutura social. Mas uns poucos antropólogos sociais, aqui e na América, reconhecem a importância de tais dados e seu trabalho é dar-nos um acervo crescente de material para nosso estudo. Ademais, suas pesquisas já não mais se confinam ao que são chamadas «sociedades primitivas», mas estendem-se a comunidades em regiões como a Sicília, Irlanda, Japão, Canadá e Estados Unidos.

Se porém precisarmos de uma concreta morfologia comparativa das sociedades, devemos ter em mente alguma espécie de classificação dos tipos de sistemas estruturais. Isto é tarefa complexa e difícil, à qual eu mesmo dei atenção por trinta anos. E' o tipo de tarefa que exige cooperação de muitos estudiosos e acho que posso contar nos dedos os que no momento se interessam pelo assunto. Todavia, creio que se faz algum progresso. Este trabalho, no entanto, não produz resultados espetaculares e um livro sobre o assunto certamente não seria êxito de livraria.

Devo lembrar que a química e a biologia não se tornaram ciências plenamente constituídas até que considerável progresso ocorresse na classificação sistemática das coisas de que tratavam, substâncias num caso e plantas e animais no outro.

Além deste estudo morfológico, que consiste na definição, comparação e classificação dos diversos sistemas estruturais, há um estudo fisiológico. O problema no caso é: como persistem os sistemas estruturais? Quais os mecanismos que mantêm viva uma rede de relações sociais, e como atuam? Ao empregar os termos morfologia e fisiologia, posso dar a impressão de estar voltando à analogia entre sociedade e organismo, que era tão comum aos filósofos medievais, retomada e tantas vezes mal utilizada pelos sociólogos do século



passado e completamente rejeitada por muitos autores modernos. Mas as analogias, adequadamente feitas, são ajuda importante ao pensamento científico e existe real e significativa analogia entre a estrutura orgânica e a social.

Portanto, o que aqui chamo de fisiologia social trata não apenas da estrutura social, mas de toda espécie de fenômeno social. Moral, direito, boas maneiras, religião, governo e educação, tudo isto são partes do complexo mecanismo pelo qual uma estrutura social existe e perdura. Se assumimos o ponto de vista estruturalista, estudamos essas coisas não abstrata ou isoladamente, mas em relações diretas e indiretas com a estrutura social, isto é, com referência ao modo pelo qual dependem das relações sociais entre pessoas e grupos de pessoas ou as afetem.

Aqui nada mais posso fazer senão dar ligeira ilustração do que isto significa.

Consideremos em primeiro lugar o estudo da linguagem. Linguagem é uma série conexa de modos de falar observados no seio de determinada comunidade. A existência de comunidades de fala bem como suas dimensões são aspectos da estrutura social. Há, portanto, certa relação muito geral entre estrutura social e linguagem. Mas se considerarmos as características especiais de determinada linguagem — sua fonologia, morfologia e mesmo, em grande grau, seu vocabulário — não haverá conexão direta de determinação unilateral ou mútua entre essas e as características especiais da estrutura social da comunidade no seio da qual a língua é falada. Podemos facilmente conceber que duas sociedades possam ter formas muito semelhantes de estrutura social e tipos de língua muito diferentes, ou vice-versa. A coincidência de determinada forma de estrutura social e certa linguagem em dada comunidade é sempre resultado de acaso histórico. Pode haver, evidentemente, interações indiretas e remotas entre a estrutura social e a linguagem, mas isto seria de menor importância. Assim, o estudo comparado geral das linguagens pode ser proveitosamente empreendido como ramo relativamente

independente da ciência, na qual a linguagem é considerada abstratamente a partir da estrutura social da comunidade na qual é falada.

Por outro lado, há aspectos da história lingüística especificamente relacionados com a estrutura social. Como fenômeno estrutural pode-se tomar como exemplo o processo pelo qual o latim, que era a língua da pequena região do Lácio, veio a ser a língua de imensa parte da Europa, deslocando as demais línguas itálicas, etruscas e muitas línguas célticas; e o subseqüente processo inverso pelo qual o latim se fragmentou em numerosas formas locais de fala, que em última instância converteram-se nas diversas línguas românticas de hoje.

Desse modo pois a difusão da linguagem, a unificação de comunidades separadas em comunidades de língua única e o processo inverso de subdivisão em comunidades de línguas diferentes, são fenômenos de estrutura social. No mesmo caso estão as sociedades que possuem estrutura de classe e modos de falar diferentes conforme as classes.

Consideramos em primeiro lugar a língua, porque a lingüística é, segundo penso, o ramo da antropologia social que mais proveitosamente pode ser estudado sem referência à estrutura social. Há uma razão para isto. A série de modos de falar que constituem uma linguagem forma de fato um sistema, e os sistemas deste tipo podem ser comparados a fim de descobrir-se seus caracteres comuns gerais ou abstratos, cuja determinação pode proporcionar-nos leis, as quais serão especificamente leis da lingüística.

Consideremos muito brevemente outros ramos da antropologia social e sua relação com o estudo da estrutura social. Se tomamos a vida social de certa comunidade local por determinado período, digamos, um ano, podemos observar uma soma total de atividades efetuadas por pessoas que a compõem. Podemos também verificar certa atribuição dessas atividades a determinadas pessoas que fazem umas coisas enquanto outras pessoas fazem outras. Esta repartição de atividades, equivalente ao que às vezes se chama divisão do trabalho, é aspecto importante da estrutura social. Ora, as atividades são efetuadas porque proporcionam certa espécie de «prazer», conforme sugiro que se chame, e o aspecto característico da vida social é que as atividades das pessoas proporcionem prazer a outras pessoas. Vejamos um caso simples: quando o nativo australiano vai à caça, busca a carne não apenas para si mesmo, mas também para a esposa, os filhos, os parentes, aos quais é de seu dever dar carne quando a tem. Assim, em toda sociedade há não apenas atribuição de atividades, mas também de prazer delas resultante, e uma espécie de maquinaria social, relativamente simples ou, às vezes, altamente complexa, pela qual o sistema atua.

E' esta maquinaria, ou certos aspectos dela, que constitui o tema especial estudado pelos economistas. Interessam-se eles pelos tipos e quantidades de bens produzidos, como são distribuídos (isto é, o fluxo de pessoa a pessoa, ou de região a região), e o modo pelo qual dispõem deles. Desse modo, as chamadas instituições econômicas são estudadas mais ou menos em completa abstração do restante do sistema social. Este método proporciona, sem dúvida, proveitosos resultados, sobretudo no estudo das sociedades complexas modernas. A fragilidade do método aparece quando tentamos aplicá-lo ao intercâmbio de bens nas chamadas sociedades primitivas.

O mecanismo de determinada sociedade aparece sob luz inteiramente nova se estudado em relação com a estrutura social. O intercâmbio de bens e serviços depende — é resultado e ao mesmo tempo meio de manter certa estrutura — de uma rede de relações entre pessoas e grupos de pessoas. Para os economistas e políticos do Canadá o *potlatch* dos índios do noroeste da América era simplesmente desperdício tolo e foi por isso proibido. Para o antropólogo era o mecanismo para manutenção da estrutura social de linhagens, clãs e metades, com o qual se combinava uma ordem hierárquica definida por privilégios.

A plena compreensão das instituições econômicas das sociedades humanas exige seu estudo sob dois ângulos.

De um deles o sistema econômico é encarado como o mecanismo pelo qual os bens de várias espécies e em diversas quantidades são produzidos, transportados, transferidos e utilizados. Do outro ângulo o sistema econômico é uma série de relações entre pessoas e grupos que mantêm, e é mantido, pelo intercâmbio ou circulação de bens e serviços. Deste último ponto de vista o estudo da vida econômica das sociedades assume o lugar como parte do estudo geral da estrutura social.

As relações sociais só são observadas, e só podem ser descritas em relação à conduta recíproca das pessoas em jogo. A forma de uma estrutura social tem de ser descrita, portanto, pelos padrões de conduta seguidos pelos indivíduos e grupos no trato mútuo. Estes padrões são parcialmente formulados em normas que em nossa própria sociedade distinguimos das regras de boas maneiras, moral e direito. As normas, evidentemente, só existem no reconhecimento que delas têm os membros da sociedade; seja no reconhecimento escrito, quando se estabelecem como normas, ou quando cumpridas na prática. Esses dois modos de reconhecimento, como todo pesquisador de campo sabe, não são a mesma coisa e ambos têm de ser tomados em consideração.

Se declaro que em toda sociedade as normas de boas maneiras, moral e direito são parte do mecanismo pelo qual certas relações sociais são mantidas vivas, tal declaração, suponho, será recebida como truísmo. Mas é um daqueles truísmos que muitos escritores sobre a sociedade humana aceitam verbalmente e contudo ignoram nas discussões teóricas, ou em suas análises descritivas. A questão não é a existência da norma em toda sociedade, mas o que precisamos saber para uma compreensão científica é precisamente como essas coisas atuam em casos gerais e particulares.

Consideremos, por exemplo, o estudo do direito. Se examinarmos a bibliografia sobre jurisprudência veremos que as instituições legais são estudadas quase sempre mais ou menos abstratamente em relação ao restante do sistema social a que pertencem. Isto é sem dúvida o método mais conveniente para os advogados em seus



estudos profissionais. Mas para a pesquisa científica da natureza do direito é insuficiente. Os dados com que deve lidar o cientista são eventos que ocorrem e podem ser observados. No campo do direito, os fatos que o cientista social pode observar e admitir como dados são os efeitos que tramitam nas cortes de justiça. São eles a realidade, e para o antropólogo social são o mecanismo ou processo pelo qual se restauram, se mantêm ou se modificam certas relações sociais definíveis entre pessoas e grupos. A lei é a parte da maquinaria pela qual se mantém certa estrutura social. O sistema de leis de determinada sociedade só pode ser plenamente compreendido se estudado em relação com a estrutura social, e reciprocamente a compreensão da estrutura social exige, entre outras coisas, um estudo sistemático das instituições legais.

Venho falando de relações sociais, porém até agora não dei uma definição rigorosa. Existe relação social entre dois ou mais organismos individualmente quando há certo ajuste de seus respectivos interesses, pela convergência de interesse, ou pela limitação de conflitos que possam surgir da divergência de interesses. Emprego o termo «interesse» aqui no sentido mais amplo possível, para designar toda conduta que consideremos proposital. Falar de um interesse implica um sujeito e um objeto, bem como certa relação entre eles. Sempre que declaramos que um sujeito tem certo interesse em determinado objeto podemos declarar a mesma coisa afirmando que o objeto tem certo valor para o sujeito. Interesse e valor são termos correlatos, que se referem a dois aspectos de uma relação assimétrica.

Desta maneira, o estudo da estrutura social leva imediatamente ao estudo de interesses ou valores como determinantes das relações sociais. A relação social não resulta da semelhança de interesses, mas repousa ou no interesse mútuo de pessoas em outra, ou em um ou mais interesses comuns, ou ainda numa combinação de ambos os modos. A mais elementar forma de solidariedade social verifica-se quando duas pessoas estão interessadas em produzir certo resultado e cooperam para

este fim. Quando duas ou mais pessoas têm um *interesse comum* em certo objeto, pode-se dizer que esse objeto tem um *valor social* para as pessoas assim associadas. Se, então, praticamente todos os membros de dada sociedade têm interesse no cumprimento das leis, podemos dizer que a lei tem valor social. O estudo dos valores sociais neste sentido é, pois, parte do estudo da estrutura social.

Foi deste ponto de vista que em estudo anterior enfoquei o que se pode chamar pertinentemente de valores rituais, isto é, os valores expressos nos ritos e mitos. E' talvez, de novo, truísmo afirmar que a religião é o cimento que amalgama a sociedade. Mas para uma compreensão científica precisamos saber exatamente como tal acontece, e isto constitui assunto para extensas investigações em muitas formas diferentes de sociedade.

Como último exemplo, permitam-me mencionar o estudo da magia e bruxaria, sobre o que existe extensa bibliografia antropológica. Indicaria a obra do Dr. Evans-Pritchard sobre os Zande como exemplo esclarecedor do que pode ser feito quando essas coisas são sistematicamente investigadas, quanto ao papel que desempenham nas relações sociais dos membros de dada comunidade.

As instituições sociais, do ponto de vista que tentei resumidamente expor, no sentido de modos padronizados de conduta, constituem o maquinismo pelo qual a estrutura social, que é uma rede de relações sociais, mantém a existência e continuidade próprias. Hesito em empregar o termo «função», que nos últimos anos tem sido usado e do qual se abusa, com inúmeros significados, vagos muitos deles. Ao invés de ser empregado para estabelecer diferenças, como devem ser os termos científicos, é empregado agora para confundir as coisas que devem ser esclarecidas. Porque é freqüentemente empregado em lugar de palavras mais comuns como «uso», «propósito» e «significado». Parece-me mais apropriado e prático, bem como mais erudito, falar do uso ou usos



de um machado ou escavadeira, do significado de certa palavra ou símbolo do propósito de um decreto legislativo, em vez de empregar a palavra função para tudo. «Função» tem sido termo técnico muito fecundo em fisiologia e por analogia com seu emprego naquela ciência seria meio muito conveniente de exprimir importante conceito nas ciências sociais. Como estou acostumado a empregar a palavra, seguindo Durkheim e outros, definiria eu a função social de certo modo socialmente padronizado de agir ou pensar como relacionado com a estrutura social e para cuja existência e continuidade contribui. Analogamente, num organismo vivo, a função fisiológica das batidas do coração, ou a secreção de suco gástrico, está relacionada com a estrutura orgânica para cuja existência ou continuidade contribui. E' neste sentido que estou interessado em coisas como a função social do castigo do crime, ou a função social dos ritos totêmicos das tribos australianas, ou dos ritos fúnebres dos insulares de Andaman. Mas não é isto que tanto o Prof. Malinowski ou o Prof. Lowie entendem por antropologia funcional.

Além dessas duas divisões do estudo da estrutura social a que chamei de morfologia e fisiologia social, há uma terceira, que é a investigação dos processos pelos quais as estruturas sociais se transformam, de como novas formas de estruturas surgem. Os estudos da transformação social nas sociedades incultas têm quase que exclusivamente se limitado a um processo especial de mudança, a modificação da vida social sob a influência ou dominação de invasores ou conquistadores europeus.

Tornou-se moda recentemente entre alguns antropólogos tratar as transformações deste tipo sob o título de «contacto cultural». Pelo termo podemos entender os efeitos unilaterais ou bilaterais de interação entre duas sociedades, grupos, classes ou regiões com diferentes formas de vida social, diferentes instituições, usos e idéias. Assim é que no século XVIII houve importante intercâmbio de idéias entre a França e a Inglaterra, e no século XIX assinalada influência do pensamento ale-

mão tanto na França como na Inglaterra. Essas interações são, evidentemente, aspecto constante da vida social, mas não implicam obrigatoriamente qualquer mudança sensível de estrutura social.

As transformações que estão ocorrendo entre os povos incultos da África são de tipo muito diferente. Consideremos uma colônia ou possessão africana de uma nação européia. Há uma região que foi anteriormente habitada por africanos com sua estrutura social própria. Os europeus, por meios pacíficos ou violentos, estabeleceram controle sobre a região, sob o que chamamos de regime «colonial». Nova estrutura social surge e depois passa a desenvolver-se. A população agora inclui certo número de europeus — funcionários do governo, missionários, comerciantes e, em alguns casos, colonos. A vida social da região não é mais simplesmente um processo dependente das relações e interações dos povos nativos. Ergue-se ali nova estrutura política e econômica na qual os europeus, embora poucos em número, exercem influência dominadora. Europeus e africanos constituem classes diferentes no seio da nova estrutura, com línguas diferentes, diferentes costumes e modos de vida, bem como padrões de idéias e valores diferentes. Termo conveniente para sociedades deste tipo seria «sociedades compósitas»; foi também sugerido o termo «sociedades plurais». Exemplo complexo de sociedade compósita é dado pela União Sul-Africana com sua única estrutura política e econômica e uma população que engloba povos de fala inglesa e fala africana, povos de descendência européia, os chamados «homens de cor» da província do Cabo, progênie de holandeses e hotentotes, os hotentotes remanescentes, os «malaios» da Cidade do Cabo, descendentes de pessoas do arquipélago malaio, hindus e maometanos da Índia e seus descendentes, e certas tribos bantos que constituem a maioria da população da União tomada como um todo.

O estudo das sociedades compósitas, descrição e análise dos processos de mudança que nelas ocorrem é tarefa difícil e complicada. A tentativa de simplificá-lo, considerando o processo como único no qual duas ou



mais «culturas» estão em interação (método sugerido por Malinowski em sua Introdução ao Memorandum XV do International Institute of African Language and Culture sobre «Métodos de Estudo da Cultura de Contacto na África», 1938), é simplesmente um meio de fugir à realidade. Porque o que está acontecendo na África do Sul, por exemplo, não é a interação da cultura inglesa, africana (ou boer), hotentote, várias culturas bantos e indiana, mas a interação de indivíduos e grupos dentro de uma estrutura social que está em si mesma em processo de transformação. O que está acontecendo numa tribo transkeiana, por exemplo, só pode ser descrito pelo reconhecimento de que essa tribo foi incorporada num amplo sistema estrutural político e econômico.

Faltam-nos quase completamente dados históricos autênticos para o estudo científico de sociedades primitivas em condições isentas do domínio por sociedades mais evoluídas que resultam nessas sociedades compósitas. Não podemos estudar, mas tão-somente especular sobre os processos de mudança que ocorreram no passado de que não temos registros. Os antropólogos especulam sobre transformações antigas nas sociedades dos aborígines australianos, ou dos habitantes da Melanésia, mas tais especulações não são história e não têm valor para a ciência. Para o estudo da transformação social nas sociedades que não sejam compósitas a que aludimos temos que contar com o trabalho de historiadores que lidem com documentos autênticos.

Sabemos que em certos círculos de antropologia o termo «antropólogo evolucionista» é quase ofensivo, sendo porém aplicado sem maiores discriminações. Assim, Lewis Morgan é chamado de evolucionista, embora rejeitasse a teoria da evolução orgânica e quanto à sociedade acreditasse, não em evolução, mas em desenvolvimento, que ele concebia como o constante aperfeiçoamento material e moral da humanidade a partir de implementos de pedra bruta e promiscuidade sexual até as máquinas a vapor e casamento monogâmico de Rochester, Nova Iorque. Mas até antievolucionistas como Boas acreditam no progresso.

Penso ser conveniente empregar o termo «progresso» para o processo pelo qual os seres humanos adquirem maior controle sobre o meio físico mediante o aumento de conhecimento e aperfeiçoamento da técnica pelas invenções e descobrimentos. O modo pelo qual hoje somos capazes de destruir consideráveis porções de cidades por bombardeios aéreos é um dos mais recentes e impressionantes resultados do progresso. O progresso não é a mesma coisa que evolução social, mas está muito intimamente relacionado com ela.

A evolução, tal como entendo o termo, refere-se especificamente ao processo de surgimento de novas formas de estrutura. A evolução orgânica tem dois aspectos importantes: 1) no curso dela pequeno número de espécies de organismos enseja número muito maior de espécies; 2) mais complexas formas de estrutura orgânica vêm à existência pelo desenvolvimento a partir de formas mais simples. Embora me sinta incapaz de ligar qualquer sentido definido a frases como «evolução da cultura» ou «evolução da linguagem», penso que a evolução social é uma realidade que o antropólogo social deve reconhecer e estudar. Como a evolução orgânica, ela pode ser definida por dois aspectos. Houve um processo pelo qual, a partir de pequeno número de formas de estrutura social, muitas formas diferentes surgiram no curso da história; isto é, houve um processo de diversificação. Em segundo lugar, através deste processo mais complexas formas de estruturas sociais surgiram, ou substituíram as formas mais simples.

Se os sistemas estruturais devem ser classificados de acordo com sua maior ou menor complexidade é problema que requer exame. Mas há evidência de visível correlação íntima entre complexidade e outro aspecto dos sistemas estruturais, a saber, a extensão do campo das relações sociais. Num sistema estrutural com limitado campo social total, uma pessoa média ou típica é posta em relações sociais diretas e indiretas com apenas pequeno número de outras pessoas. Em sistemas deste tipo podemos encontrar a comunidade lingüística — o corpo de pessoas que falam uma língua — de 250



a 500, enquanto a comunidade política é ainda menor, e as relações econômicas pela troca de bens e serviços estendem-se apenas por limitada amplitude. À parte a diferenciação por sexo e idade, há pouca diferenciação de posição social entre pessoas ou classes. Podemos contrastar com isto os sistemas de estrutura social que verificamos hoje na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Deste modo, o processo de história humana que se poderia chamar de evolução social, a meu ver apropriadamente, poderia ser definido como o processo pelo qual sistemas de grande amplitude de estrutura social engendraram ou substituíram sistemas menores. Aceitável ou não este parecer, sugiro que o conceito de evolução social seja aquele que exige ser definido em termos de estrutura social.

Não dispomos de tempo nesta oportunidade para analisar a relação do estudo da estrutura social com o estudo da cultura. Para uma interessante tentativa de reunir os dois estudos, mencionaria o livro de Gregory Bateson *Naven*. Não me empenhei de modo algum em tratar da antropologia social como uma totalidade e de todos os seus ramos e divisões. Esforcei-me apenas em dar-lhes uma idéia muito geral do tipo de estudo ao qual achei cientificamente proveitoso dedicar considerável e sempre crescente parcela do meu tempo e energia. A única recompensa que busquei, penso que em certo grau obtive: algo como uma penetração na natureza do mundo do qual somos parte, que só paciente aplicação do método das ciências naturais pode proporcionar.